14e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 33. 18 AOUT 1892.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres.

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

—

Q. — En quoi consiste la raison formelle du sacrifice de la messe ? L'immolation, qui est l'essence d'un vrai sacrifice, consiste-t-elle, dans la messe, simplement dans la relation établie par le Sauveur avec le sacrifice sanglant ? ou bien dans la consécration séparée du pain et du vin ? ou bien dans l'anéantissement de l'être eucharistique de Notre-Seigneur, anéantissement produit par la consécration? Au point de vue traditionnel, quelle est la valeur de chacun de ces trois sentiments ?

R. — L'auteur de la question est un orateur doublé d'un théologien. Il a étudié d'une manière très spéciale ce qui concerne la sainte Eucharistie. Sa question même fait voir qu'il serait capable de donner la solution qu'il demande; mais il est si modeste et si prudent qu'il ne met jamais le pied sur un terrain dont il n'est pas entièrement sûr. Pour ne pas le faire connaître, je ne dirai pas le titre qu'il a donné à ses délicieuses instructions sur la sainte Eucharistie.

I. Pour bien établir l'objet de la question, il est nécessaire de rappeler la définition du sacrifice en général : « Oblation d'une chose sensible faite à Dieu par un ministre légitime avec destruction ou immutation de la victime pour attester le souverain domaine de Dieu. » — et la définition du sacrifice eucharistique en particulier : « Le sacrifice eucharistique est le sacrifice représentatif et applicatif du sacrifice de la croix, dans lequel le Christ est offert d'une manière non sanglante sous les espèces du pain et du vin. »

Des divers éléments dont se composent ces deux définitions, il en est plusieurs qui ne sont pas mis en cause. Ainsi, il n'y a pas à s'occuper de la victime : il est admis que cette victime, dans le sacrifice eucharistique, est Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin. Il n'y a pas non plus à déterminer le prêtre principal qui est Notre-Seigneur lui-même, ni le prêtre secondaire qui est le célébrant. Quant à l'action dans laquelle consiste essentiellement le sacrifice eucharistique, la question suppose admis que cette action n'est autre que la consécration : ce qui est effectivement le sentiment le plus commun et de beaucoup le plus probable. Etant donc admis que le sacrifice eucharistique consiste essentiellement dans la consécration, il s'agit de savoir comment se vérifient, dans la consécration, l'immolation et l'oblation qui sont la forme essentielle du sacrifice.

II. La définition du sacrifice eucharistique nous fait savoir qu'il est *représentatif* et *applicatif* du sacrifice de la croix, ce que le concile de Trente a exprimé par ces paroles : « Ut dilectæ suæ sponsæ Ecclesiæ visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repræsentaretur, ejusque memoria in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur. » De ces paroles il résulte que le sacrifice eucharistique a, quant à sa *nature* et quant à sa valeur, une relation intime avec le sacrifice de la croix.

C'est du sacrifice de la croix que le sacrifice de la messe tire toute sa *valeur*. C'est l'oblation du Christ sur la croix que l'oblation de la messe représente et qu'elle applique sans y rien ajouter qui ait une valeur indépendante du sacrifice de la croix. Qu'est-ce en effet que la matière du sacrifice de la messe ? un peu de pain et de vin sans valeur, même aux yeux des hommes. Et qu'est-ce que l'action personnelle du célébrant ? un rien, et moins encore que le rien comme valeur aux aux yeux de Dieu, puisque l'indignité du célébrant ne pourrait que déprécier le sacrifice. Et, s'il y a quelque valeur dans l'action du célébrant, elle émane, comme tout mérite surnaturel, du sacrifice de la croix, par la participation duquel le prêtre est sanctifié et marqué du caractère sacerdotal. Il est donc bien évident que le saint sacrifice de la messe n'a de valeur que par le sacrifice de la croix.

Mais en est-il de même quant à la *nature ?* Le sacrifice de la messe est-il sacrifice en ce qu'il représente le sacrifice du Calvaire ? L'est-il uniquement par cette raison ? L'est-il encore par lui-même, de telle sorte qu'il le soit doublement, savoir, en tant qu'il est représentatif du sacrifice de la croix, et en tant que, par lui-même, abstraction faite de sa relation avec le sacrifice de la croix, il serait déjà un vrai sacrifice ? Et ainsi le sacrifice de la croix est-il représenté par un autre sacrifice qui, sans lui, serait déjà un vrai sacrifice ? Voilà des questions qu'il est essentiel de résoudre avant d'aborder celle de la raison formelle du sacrifice de la messe. Si, en effet, la messe n'est sacrifice que par sa relation avec le sacrifice de la croix, il n'y aura rien à chercher en dehors de cette relation. Si, au contraire, la messe est sacrifice par elle-même, il y aura lieu d'expliquer ce qui la constitue sacrifice absolu, en dehors de ce qui en fait un sacrifice relatif.

Il n'y a pas à douter que le sacrifice de la messe ne soit déjà sacrifice comme étant la représentation du sacrifice de la croix. En effet le prêtre, la victime et l'oblation même du Calvaire, se retrouvent dans le sacrifice eucharistique et en sont les principaux éléments, de telle sorte que la messe est sacrifice principalement par le sacrifice de la croix.

Mais il faut reconnaître que la messe, par elle-même, est aussi un sacrifice. Telle est en effet l'opinion commune. Telle est la manière commune de s'exprimer. Lorsque le concile de Trente parle du sacrifice eucharistique et de ses rapports avec celui de la croix, malgré l'identité de la victime, du prêtre et de l'immolation, il les distingue l'un de l'autre comme deux sacrifices différents. Or, ils ne peuvent différer par ce qui leur est commun ; leur distinction doit se prendre nécessairement de ce qui leur est propre. Il faut donc que la messe soit un sacrifice spécial par ce qui la distingue du sacrifice de la croix. Conséquemment la messe est sacrifice non seulement comme représentation du sacrifice de la croix, mais encore comme forme spéciale d'oblation; la messe est non seulement un sacrifice relatif, mais encore un sacrifice absolu. — Il y a d'ailleurs, dans la messe, avec ce qui l'identifie au sacrifice de la croix, des éléments spéciaux qui à eux seuls satisfont à toutes les conditions de la définition du sacrifice : 1° une matière éloignée, le pain et le vin; 2° une matière prochaine, les saintes espèces contenant après la transubstantiation le corps et le sang de Notre-Seigneur; 3° le prêtre spécial, vrai prêtre quoique prêtre secondaire, qui est le célébrant ; 4° l'offrande spéciale et le changement de la chose offerte, changement sur lequel nous aurons à revenir; 5° l'attestation particulière du souverain domaine de Dieu par le changement susdit et par l'offrande qui est faite de la victime par le célébrant. — Il faut donc considérer la messe comme étant, non seulement par sa relation avec le sacrifice de la croix, mais encore par elle-même, par ses éléments propres, un véritable sacrifice.

III. Les différences qui existent entre ces deux manières de considérer le sacrifice de la messe ne font pas qu'il y ait dans la messe elle-même deux sacrifices. Il n'y en a qu'un seul, diversement considéré. Car le sacrifice de la messe est représentatif de celui de la croix par les éléments qui en font un sacrifice distinct de celui de la croix. Il est le même que celui-ci parce que le prêtre, la victime et l'oblation sont les mêmes que sur la croix ; mais il le représente en ce que ce prêtre unique, cette victime unique, cette oblation identique se retrouvent, par l'action du prêtre secondaire, sous les espèces du pain et du vin : action, prêtre, espèces qui constituent le sacrifice de la messe comme sacrifice distinct de celui de la croix. De même, ce qu'il y a de propre au sacrifice de la messe est ordonné à la présence réelle de la victime et du prêtre de la croix : le pain et le vin sont la matière de la consécration ; les espèces contiennent le corps et le sang de Notre-Seigneur, et l'action propre au prêtre secondaire est la consécration qui met Notre-Seigneur sous les saintes espèces. La messe est donc un seul et unique sacrifice, à la fois *relatif* en ce qu'il représente et applique le sacrifice de la croix, et *absolu* en ce que ses éléments propres en font par eux-mêmes un véritable sacrifice.

Dans cet unique sacrifice, le prêtre est Notre-Seigneur lui-même agissant dans le prêtre qui célèbre ; la victime est Notre-Seigneur sous les espèces sacrées ; l'oblation est l'offrande non sanglante du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin, comme l'enseigne le concile de Trente dans les paroles suivantes : « Sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declarans, *corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo obtulit;* ac sub earumdem rerum symbolis, Apostolis... eorumque successoribus ut offerent, præcepit. — Novum instituit Pascha, *seipsum sub signis visibilibus immolandum.* » (Sess. 22 de sacrif. Missæ c. 1.) « In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et *incruente immolatur*, qui in ara Crucis semel seipsum cruente obtulit. » (Ibid. c. 2.)

L'explication qui nous reste à donner pour répondre directement à la question posée devra satisfaire à toutes les données précédentes, c'est-à-dire montrer que dans la consécration se trouve l'immolation requise pour que la messe soit un vrai sacrifice soit en elle-même, soit comme représentant le sacrifice de la croix, non seulement quant à sa valeur, mais aussi quant à sa nature.

IV. Les théologiens qui admettent le sentiment, de beaucoup le plus commun, que l'essence du sacrifice eucharistique consiste dans la consécration, se sont partagés sur la manière d'expliquer comment se vérifie l'immolation de la victime.

Les opinions diverses qu'ils ont émises peuvent se ramener à celles de quatre des plus illustres théologiens, Suarez, Delugo, Vasquez et Lessius. Voici les différences et la synthèse de ces trois opinions.

Etant donnée la matière du saint sacrifice, le pain et le vin, les paroles de la consécration produisent un triple effet, savoir 1° de transsubstantier le pain et le vin au corps et au sang de Notre-Seigneur : cet effet est produit sur la matière éloignée du sacrifice dont la substance est détruite; il a pour terme la présence réelle de Notre-Seigneur sous les saintes espèces ; — 2° de constituer sous les saintes espèces dans un état nouveau et inférieur le corps et le sang de Notre-Seigneur qui deviennent nourriture et breuvage; cet effet se produit sur le corps et le sang de Notre-Seigneur; il a le même terme que le précédent, la présence réelle de Notre-Seigneur sous les saintes espèces; — 3° de rendre présentes, sous les saintes espèces, le corps et le sang de Notre-Seigneur.

Les théologiens dont nous avons cité les noms se sont attachés chacun à l'un de ces effets : Suarez à la transsubstantiation, Delugo à la constitution du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin à l'état de nourriture spirituelle, Vasquez à la représentation réelle, Lessius à la représentation réelle et symbolique de l'immolation sanglante sur la croix.

La manière dont chacun d'eux explique son sentiment est de nature à satisfaire l'esprit. Ainsi Suarez fait observer que le changement de la victime s'opère 1° sur le pain et le vin qui perdent leur substance et sont changés au corps et au sang de Notre-Seigneur; 2° sur le corps et le sang de Notre-Seigneur qui, par la transsubstantiation, sont devenus présents sous les saintes espèces. Ce changement est convenable pour exprimer le souverain domaine de Dieu : la destruction de la substance du pain et du vin est un hommage à sa souveraine puissance; et surtout la présence du Christ sous les saintes espèces atteste le suprême domaine de Dieu, et parce qu'elle est le plus divin des miracles, et parce qu'elle permet de faire à Dieu l'offrande la plus riche et la plus agréable, celle de son propre fils. — A cette explication, on peut objecter que la victime principale n'est pas immolée, puisque le Christ demeure vivant et glorieux. A cette objection Suarez répond que la mort des victimes était nécessaire tant que le péché n'était pas expié; mais que, le péché étant expié et la rédemption acquise, c'est le règne de la vie et qu'il n'y a plus à faire mourir la victime : il convient au contraire de l'offrir vivante. (Suar. disp. 75, sect. 5, duo 1°.)

Cette réponse n'a point paru suffisante aux autres théologiens. Voilà pourquoi ils ont cherché comment le Christ, qui est la victime, est immolé dans le sacrifice eucharistique. Delugo a vu cette immolation dans l'état sacramentel où le Christ est mis par la consécration. Notre-Seigneur en effet perd, dans cet état, l'exercice naturel de ses sens, ce qui est un genre d'immolation et d'anéantissement. De plus, il est mis en l'état d'une victime prête à être consommée, destinée à être prise en nourriture et en breuvage. (Delugo disp. 19, sect. 5.) C'est l'opinion qu'a adoptée le cardinal Franzelin (thes. 6, n° 2, 3).

Les deux opinions précédentes ont ce caractère commun de montrer comment la messe est un sacrifice par elle-même, un sacrifice proprement dit et absolu. La suivante, qui est celle de Vasquez, s'en tient à ce que la messe est un sacrifice *relatif* et dit que, pour que la messe soit un vrai sacrifice, il suffit de la présence réelle de la Victime immolée dans le sacrifice *absolu :* ce qui se vérifie par la consécration (Vasquez, disp. 222, c. 6 et seqq).

A cette représentation *réelle,* Lessius ajoute la représentation *symbolique* résultant de ce que les deux espèces sont consacrées séparément, ce qui exprime et reproduirait, si c'était possible, la séparation faite sur la croix. En effet, par la force des paroles, *vi verborum,* le corps est sous l'espèce du pain et le sang sous l'espèce du vin. Ce qui empêche que la séparation du corps et du sang soit réellement opérée, c'est que Notre-Seigneur ressuscité est vivant et glorieux. Mais du moins la séparation est dans le rite de la consécration.

V. Comment juger ces diverses opinions et quelle valeur doit-on leur reconnaître ?

Les principes posés plus haut nous mettent sur la voie de la meilleure solution qui, dans le cas présent comme en plusieurs autres, consiste à réunir dans un seul faisceau les diverses opinions en les complétant l'une par l'autre, et toutes au besoin par une synthèse plus générale.

Il est à remarquer, en effet, que les raisons sur lesquelles elles s'appuient ne sont point opposées et contradictoires. Elles répondent, chacune en particulier, à l'un des caractères du sacrifice eucharistique.

Nous avons établi plus haut que le sacrifice eucharistique est un sacrifice représentatif de celui de la croix ; c'est de part et d'autre le même prêtre, la même victime; il est nécessaire qu'il y ait aussi de part et d'autre la même oblation : car, le prêtre, pris comme tel, est le prêtre offrant le sacrifice, et la victime, prise comme telle, est la victime offerte et immolée; or Notre-Seigneur, comme prêtre, s'est offert, comme victime, par cette unique oblation sanglante, qui pourra être représentée et appliquée, mais ne sera jamais répétée. Il y a donc dans le sacrifice eucharistique le même prêtre, la même victime, la même oblation que sur la croix. Cette représentation réelle du sacrifice de la croix est opérée par la consécration. Lors donc qu'il n'y aurait aucune autre raison, la présence réelle opérée par la consécration suffirait à faire de la messe un vrai sacrifice représentatif et relatif.

Mais le sacrifice eucharistique, identique à celui de la croix par l'identité de prêtre, de victime et

d'oblation dont nous venons de parler, en diffère par la manière dont il est offert. Et par les éléments nouveaux qui s'y ajoutent, il est par lui-même un sacrifice, un sacrifice absolu dont l'essence est la consécration.

Or, la consécration agit sur une double matière, sur le pain et le vin pour les transsubstantier, et sur le corps et le sang de Notre-Seigneur pour les produire sous les saintes espèces. De plus elle opère ce merveilleux changement par une forme spéciale dont la signification est à considérer. Sous ces trois aspects la consécration réalise les conditions nécessaires au sacrifice et en particulier celle de l'immolation ou changement de la victime.

Si l'on considère la matière sensible, le pain et le vin, le changement en est très profond puisqu'il est substantiel : la substance du pain et du vin disparaît ; il n'en demeure que les espèces ou apparences. S'il peut y avoir une destruction plus complète, savoir celle qui ne laisserait pas même les espèces ou accidents sensibles, il faut bien convenir que ce changement est très important et peut, à bon droit, passer pour une immolation. Il est d'ailleurs opéré par celui seul qui a le droit d'immoler la victime au nom de Dieu, par le prêtre principal qui opère ce miracle et par le prêtre secondaire qui prononce les paroles sacramentelles par le moyen desquelles ce merveilleux changement est produit. Enfin, ce changement opéré sous les accidents a pour effet d'offrir à Dieu ce qui est la victime eucharistique, Notre-Seigneur sous les saintes espèces. — On peut objecter que ce changement n'est pas sensible puisque les apparences restent les mêmes ; or, il convient que le sacrifice soit sensible. Nous répondons, en admettant que le sacrifice doit être sensible, qu'il n'est pas nécessaire qu'il le soit de toute manière : il suffit en effet, dans les choses humaines, que l'on puisse percevoir ce qui est nécessaire à connaître par l'un des sens et l'une des facultés intellectuelles. Or la transsubstantiation est perçue dans sa matière par tous les sens, dans sa forme par l'ouïe, dans son efficacité par l'intelligence éclairée de la lumière de la foi. La transsubstantiation du pain et du vin est donc aussi sensible qu'il le faut pour que la messe soit l'oblation sensible d'une chose sensible.

Si l'on considère la matière en quelque sorte spirituelle, le corps et le sang de Notre-Seigneur, la consécration y fait un changement considérable qui peut à bon droit passer pour une immolation : Notre-Seigneur, en s'enveloppant sous les saintes espèces abandonne les qualités et les opérations sensibles de son humanité, ce qui est une première immolation ; et il se met en l'état d'une victime immolée et prête à devenir la nourriture du célébrant et de ceux qui doivent avec lui participer au sacrifice, ce qui est une autre manière de s'immoler. — On peut faire contre cette raison la même objection que précédemment. Elle est à résoudre de la même manière : si la présence réelle de Notre-Seigneur sous les saintes espèces ne peut être directement perçue par les sens, elle l'est par les sens et l'intelligence éclairée de la foi agissant de concert.

Si l'on considère la forme de la consécration, elle exprime l'immolation, et par la séparation du corps et du sang représentée par la consécration séparée du pain et du vin, et par la mention qui est faite dans la formule de consécration de l'offrande sanglante du Calvaire. Cette mention est explicite dans la formule de la consécration du vin ; elle est sous entendue dans la formule de la consécration du pain. Mais elle est explicitement rapportée par les évangélistes et par saint Paul dans le récit de l'institution de la sainte Eucharistie.

Ce n'est donc pas d'une seule manière, mais de plusieurs, quatre au moins, que se vérifie la condition de l'immolation dans le sacrifice de la messe. Ces formalités diverses répondent au double caractère du sacrifice eucharistique qui est à la fois sacrifice relatif et sacrifice absolu. Elles se trouvent toutes réunies dans une seule et même action, qui est la consécration. Et toutes ont pour objet et pour terme Notre-Seigneur Jésus-Christ sous les saintes espèces, lequel en cet état est la victime propre du sacrifice eucharistique. On voit par là combien il serait préjudiciable à la doctrine de s'enfermer dans une explication particulière en rejetant les autres. La vérité complète se trouve dans la réunion de tout ce qu'il y a de vrai dans chacune. Ce n'est pas la seule question théologique où il serait avantageux d'unir les sentiments rivaux au lieu d'attaquer l'un au profit de l'autre.

Si l'on voulait comparer ensemble les quatre explications données plus haut et les classer par ordre d'importance, on pourrait partir de ce principe que ce qu'il y a dans la messe de plus important et de plus grand, ce sont les éléments qui lui sont communs avec le sacrifice de la croix, et ainsi on mettrait au premier rang la raison prise de ce que le sacrifice de la croix est représenté dans le sacrifice de la messe. On rattacherait à cette raison celle qui est prise de la forme de la consécration, la représentation symbolique complétant la représentation réelle. Viendraient ensuite les deux autres raisons prises de la matière du sacrifice, et, par ordre de dignité, on ferait passer celle qui est prise du côté du corps et du sang de Notre-Seigneur avant celle qui est prise du côté de la matière éloignée, le pain et le vin. Ainsi se classeraient les explications par ordre de dignité en allant du plus parfait au moins parfait.

Q. — Je suis aumônier d'un établissement d'aliénés. Puis-je conférer, sous condition sans doute, le sacrement d'extrême-onction aux protestants aliénés qui se trouvent dans le dit établissement ?

Puis-je aussi leur donner l'absolution sous condition ?

Certains confrères le font.

Qu'en pense le savant *Ami du Clergé ?*

R. — Le sujet capable de l'Extrême-Onction, est le chrétien en danger de mort, qui a la volonté de recevoir ce sacrement. A tout infirme qui ne veut pas ou qui est présumé ne pas vouloir ce sacrement, on ne peut l'administrer.

Le fidèle, le catholique qui meurt dans le sein de l'Eglise, lorsqu'il se trouve *in extremis*, et incapable de manifester sa volonté, est présumé vouloir les secours de la religion, surtout s'il a vécu chrétiennement, et même lorsqu'il n'aurait pas rempli ses devoirs de chrétien. On pourrait encore lui conférer ce sacrement quand même il aurait été privé de ses sens *in actu criminis*, v. g. *duellii*; parce qu'il peut se faire que dans cet état il se repente et désire les secours de la religion. Il est évident que l'absolution et l'Extrême-Onction, qui en est comme le complément, doivent être alors données sous condition. Ceci vaut pour les fidèles qui ont perdu la raison et qui se trouvent en danger de mort.

Mais pourrait-on en dire autant des protestants ou hérétiques aliénés ou en danger de mort? Ils sont chrétiens, s'ils sont validement baptisés; mais parce qu'ils n'appartiennent pas à l'Eglise, ils n'ont pas droit à ses sacrements, et, de plus, ils n'ont point la volonté de les recevoir. Considérés comme tels, c'est-à-dire comme hérétiques, ils ne peuvent être admis à la réception des sacrements.

Cependant, « in iis hæreticis baptizatis, quos *in bona fide* versari sumi potest, *fortasse* remedium reconciliationis (extrema unctio) erit applicabile utique tantum *si sensibus destituti fuerint*, atque si externæ sint conditiones hujus modi, *ut sine majoris mali periculo* hæc adjumenta adhiberi valeant : quanquam etiam, quoad hoc remedium, satis dubium est num in piis illorum hominum actibus sufficiens intentio contineatur. » (Lehmkuhl, t. 2, n. 568.)

Donc, pour que l'on puisse donner l'Extrême-Onction aux protestants ou hérétiques baptisés, il faut : 1° qu'ils soient présumés être dans la bonne foi ; 2° qu'ils soient privés de leurs sens (c'est le cas des aliénés qui ont eu des intervalles lucides et qui sont en danger de mort) ; 3° que les circonstances extérieures soient telles qu'il n'y ait pas à craindre un plus grand mal en accordant le sacrement. Et toutes ces conditions réunies ne font pas que *ce moyen de réconciliation* soit applicable à ces hérétiques d'une manière certaine, mais seulement d'une manière douteuse, *fortasse*. Et pourquoi? Parce qu'il est assez douteux qu'ils aient l'intention suffisante de recevoir ce sacrement. Cette intention ne peut être qu'implicite ou contenue dans les actes ; or il y a lieu de douter qu'elle soit suffisamment contenue dans les actes de religion ou de piété exercés par ces hommes. Peut-on interpréter leur volonté en ce sens qu'ils réclament à ce dernier moment tous les secours que Notre-Seigneur, en qui ils croient d'une foi véritable, a institués pour le salut de leur âme et par conséquent l'Extrême-Onction ? Peut-être, mais cela reste *assez douteux, satis dubium est.*

Le doute subsiste. Mais précisément parce qu'il y a doute, on peut appliquer ce principe que, dans le doute, et dans l'extrême nécessité, il vaut mieux exposer un sacrement à la nullité qu'une âme à la damnation; parce que « sacramenta propter homines. »

Ce que nous avons dit de l'Extrême-Onction s'appliquerait-il aussi bien à l'absolution? L'absolution supposant la confession comme matière nécessaire du sacrement, et la volonté de se confesser étant plus difficile à présumer dans l'hérétique même matériel, il y a plus lieu de douter ici encore de sa disposition. Il nous semble difficile d'admettre qu'on puisse l'absoudre, même sous condition. L'Extrême-Onction lui serait donc plutôt applicable que l'absolution ; et d'ailleurs, elle suffira à le justifier, s'il n'y met pas d'obstacle.

L'aumônier d'un hospice d'aliénés peut-il administrer indistinctement tous les aliénés protestants? Nous ne croyons pas, parce que tous ne se trouvent pas sans doute dans les conditions expliquées. Mais nous ne le condamnerions pas de donner l'Extrême-Onction à ceux qu'il jugerait avoir été dans la bonne foi et qui surtout auraient manifesté des sentiments religieux, pourvu qu'il ne s'expose pas à des inconvénients graves ou qu'il ne cause pas de scandale. Dans le doute, et dans la nécessité extrême, il est permis d'exposer le sacrement à la nullité, en le conférant sous condition, plutôt que de laisser périr une âme : « Sacramenta propter homines. »

Q. — On désirerait savoir la différence essentielle qu'il y a entre une pensée impure consentie et la délectation morose.

R. — La pensée mauvaise consentie ne se distingue pas de la délectation morose : on les prend communément l'une pour l'autre. Elles renferment au même degré les deux éléments qui constituent le péché : la représentation dans l'esprit d'un objet mauvais, v. g., « objecti turpis », et le consentement de la volonté qui se complaît dans cet objet mauvais, en tant qu'il est mauvais, « quatenus est turpe. » Le qualificatif de *morose*, donné à la délectation, vient du mot *mora*, et signifie que la volonté s'arrête librement à la représentation de l'objet mauvais et s'y complaît : il a donc le même sens que celui de *volontaire* ou *consentie*, qui détermine la pensée mauvaise.

Ce qui fait le péché, c'est donc la délectation volontaire dans l'objet mauvais en tant que mauvais. La pensée ou représentation d'un objet mauvais, en soi et en tant qu'elle peut être utile, v. g., « ad docendum, aut ad alium finem honestum, » n'est pas péché, pourvu cependant qu'elle ne renferme pas le danger de pécher. De même, la délectation volontaire, qui a pour objet cette pensée ou représentation, en tant qu'elle est utile ou nécessaire, n'est pas péché, pourvu toujours que le danger de consentir « rei turpi ut turpi » soit écarté.

Q. — Une veuve d'un capitaine a quatre enfants, son père, sa mère et deux tantes à nourrir avec sa pension. Trois de ses enfants sont dans les écoles du gouvernement, lycée et école militaire. Cette femme d'une piété peu commune demande à son confesseur si elle peut laisser ses enfants dans les écoles du gouvernement sans pécher. L'obligeriez-vous, cher *Ami*, à les retirer? Sa pension ne pourrait faire face à tout. *Quid agendum?*

R. — Ce serait difficile d'obliger cette veuve, dans les conditions où elle se trouve, à retirer ses enfants des écoles gouvernementales où ils sont élevés gratuitement, si elle prend tous les moyens en son pouvoir pour les conserver dans les bons principes et la pratique de leurs devoirs. Mais elle serait bien inspirée et digne de louange, si elle leur donnait, même au prix de grands sacrifices, des maîtres capables de les élever chrétiennement. Ce qu'elle ne pourrait faire pour tous, elle pourrait peut-être le faire pour quelques uns, qui seraient plus particulièrement exposés, ou qui manifesteraient le désir de recevoir une autre direction.

Q. — Soyez assez bon pour examiner le cas suivant :

Voilà un vieux de 70 ans qui a prêté de l'argent à 1 fr. par 100 fr. pour un mois. Donc 12 0/0. Le curé de ce paroissien illustre l'a traité d'usurier, X... a répondu qu'il n'allait pas chercher les clients, qu'il rendait service, et que du reste les banquiers en prenaient plus que lui. On lui a refusé l'absolution depuis quelques années. Il voudrait cependant rentrer en grâce. Il est pieux, il chante à l'église, ne manque pas la messe, etc. Avant que son curé l'avertisse qu'il était usurier, il était de bonne foi (probablement), il avait été absous par d'autres prêtres voisins. Ces absolutions doivent l'avoir confirmé dans sa bonne foi, car il en veut à son curé de ce qu'il l'empêche de communier au moins à Pâques.

1° S'il vient se confesser à moi, vicaire, que dois-je faire ?

2° S'il est à l'article de la mort, *quid ?* — J'ajoute que marié en secondes noces, il a donné une partie de ses biens à sa nouvelle femme, et le reste à ses neveux, de sorte qu'il dispose de peu de choses pour restituer le fruit de son usure.

R. — Il est bien difficile d'excuser d'injustice ce vieux prêteur. Douze pour cent d'intérêts par an, c'est manifestement excessif. On ne voit pas que des titres extrinsèques puissent justifier cette usure énorme. Cet homme était-il dans la bonne foi, parce qu'il prêtait au mois, parce qu'il croyait rendre service, parce que *les banquiers prêtent à un taux supérieur ?* C'est peut-être possible. Mais il n'est plus dans la bonne foi, puisqu'il a été averti par son confesseur, et renvoyé sans absolution.

On demande ce qu'il faut faire :

1° *Si cet homme revient se confesser*. D'abord, le confesseur doit exiger de lui qu'il cesse de prêter à un taux usuraire ; ensuite, qu'il restitue, autant qu'il le pourra, les intérêts indûment perçus. Evidemment il n'est tenu à restituer que l'excédant des intérêts légitimes, soit à *peu près* la moitié des intérêts perçus. Nous disons à *peu près*, parce qu'il est difficile de fixer ici la limite du permis. Il est des auteurs qui pensent qu'aujourd'hui, à cause des circonstances particulières qui font de l'argent une chose presque vénale, le taux légal de l'intérêt pourrait être dépassé sans injustice ; mais ils n'admettent point qu'il pourrait être élevé à 10 ou 12 pour cent.

2° *Si cet homme est à l'article de la mort.* Il faut exiger en principe ce que nous venons de dire, si c'est possible. Il est nécessaire que le moribond ait la volonté de réparer l'injustice commise, et qu'il fasse cette réparation, soit par lui-même, s'il le peut, soit par ceux à qui il a laissé son bien. Si la réparation devenait alors impossible, la volonté de la faire serait suffisante. De plus, si dans ce moment suprême, par suite d'un défaut d'intelligence ou d'un jugement faussé, il demeurait convaincu qu'il n'a commis aucune injustice, ce qui n'est pas impossible, et se refusait par conséquent à toute réparation, nous pensons qu'on pourrait l'absoudre *sous condition.*

Q. — 1° Un prêtre se rappelle qu'en bénissant un mariage il a oublié d'interroger les époux sur leur mutuel consentement, mais toutes les autres cérémonies ont été faites, et les époux ont signé l'acte. Le consentement a-t-il été suffisamment exprimé, et le mariage est-il valide ?

2° Un curé qui fait souvent des mariages mixtes a l'habitude de faire ces mariages au presbytère, et de se contenter d'interroger les époux sur leur mutuel consentement, omettant toutes les autres cérémonies. Que pensez-vous de sa manière de faire ?

R. — Ad 1m. Le consentement mutuel des époux n'ayant pas été exprimé, il y a lieu de douter de la validité de ce mariage. Peut-on voir dans la signature de l'acte de mariage et dans les différents actes des époux qui se sont présentés devant le curé et les témoins, qui se sont donné la main en signe d'alliance, une manifestation au moins implicite de leur consentement ? Cela est possible, et même probable ; mais ce n'est pas le consentement formellement exprimé *per verba de præsenti.* Il nous semble donc qu'il serait à tout le moins plus prudent de faire exprimer le dit consentement devant témoins.

Personne n'ignore les paroles du décret *Ad Armenos :* « Causa efficiens matrimonii est mutuus consensus per verba de præsenti regulariter expressus. »

Ad 2m. La manière d'agir de ce curé est conforme à la prescription de l'Eglise qui exige : « ut hæc mixta connubia extra ecclesiam, et absque parochi benedictione ulloque alio ecclesiastico ritu, celebrentur ». On ne permet donc au curé qu'une assistance passive, et dans un lieu non consacré au culte, et sans vêtements ou ornements qui indiquent une fonction sacrée. Il ne doit réciter aucune prière liturgique, ni bénir les mariés. Il lui est permis cependant de les interroger sur leur volonté de contracter mariage, mais non de publier les bans de mariage.

Rien donc ne s'oppose à ce que le curé assiste aux mariages mixtes dans son presbytère et se contente absolument d'assister, sans faire aucune cérémonie. Cela même est formellement prescrit.

Toutefois, si l'évêque du lieu, à raison de circonstances particulières, jugeait à propos d'ajouter quelque chose à l'assistance passive du curé, il le pourrait, d'après l'instruction de Pie IX en date du 15 novembre 1858, où il est dit : « Si in aliquibus locis sacrorum antistites cognoverint easdem conditiones *impleri haud posse* quin graviora exinde oriantur damna ac mala, in hoc casu tantum Sanctitas sua, ad hujusmodi damna ac mala vitanda, prudenti eorumdem sacrorum antistitum arbitrio committit, ut ipsi, salvis firmis semper ac perdiligenter servatis cautionibus..., *judicent* quando commemoratæ conditiones de contrahendis mixtis his nuptiis extra ecclesiam, et absque parochi benedictione, impleri minime possint, et quando in promiscuis hisce conjugiis ineundis, tolerari queat mos adhibendi ritum pro matrimoniis contrahendis in diæcesano Rituali legitime præscriptum : *exclusa tamen semper Missæ celebratione,* ac perpensis diligentissime omnibus rerum, locorum ac personarum adjunctis, atque onerata ipsorum antistitum conscientia super omnium circumstantiarum veritate et gravitate. »

Donc les conditions générales de l'assistance du curé aux mariages mixtes peuvent être modifiées par les prescriptions particulières de l'évêque. Le curé doit se conformer à ces prescriptions si elles existent. Et pour juger définitivement la conduite du curé, sur laquelle on demande notre avis, il faut examiner encore si elle est conforme aux ordonnances épiscopales.

Q. — Les divers auteurs reconnaissent au prêtre le droit d'exiger une surtaxe pour une messe célébrée à une heure tardive ou à une certaine distance du domicile.

Du moment que cette question n'est pas controversée, ne vous semble-t-il pas que personne n'a le pouvoir de lui contester ou de lui refuser ce droit ?

R. — Dès lors que le prêtre peut demander plus que l'honoraire taxé par l'évêque ou la coutume, pour la célébration de la messe à une heure tardive, ou en un lieu éloigné, à cause de la fatigue extraordinaire qu'il s'impose, personne assurément ne peut l'empêcher d'user de son droit : « Unde, dit Clément Marc, non sunt illicitæ postulationes, imo nec pactiones, *modo sint justæ et moderatæ, et fiant absque scandalo* » (nº 1609). Il y a donc ici un double écueil à éviter, le défaut de justice et de modération, et le scandale. Or le meilleur moyen d'éviter ce double écueil, c'est de s'en rapporter au jugement de l'évêque, ou au moins d'un homme prudent.

Q. — Quelle conduite tenir à l'égard d'un pénitent qui fait usage d'aliments gras, chaque vendredi ? C'est un *journalier.* — Si on lui refuse les aliments maigres qu'il réclame, doit-on l'obliger à quitter la maison où il travaille sous peine de refus d'absolution ?

R. — Si ce journalier, à qui on refuse les aliments maigres qu'il réclame, ne peut, sans grave inconvénient, abandonner le maître pour qui il travaille ou en trouver un autre plus chrétien, on peut l'absoudre. Parmi ceux qui sont dispensés de la loi de l'abstinence, on met communément les serviteurs et les ouvriers « quibus non præbentur cibi liciti, si nequeant dominum derelinquere aut alium quærere, sine gravi incommodo : debent tamen contradicere, inquantum prudentia id permittit. » (Cl. Marc, nº 1244.)

Q. — Un lecteur assidu de l'*Ami du clergé* prend la respectueuse liberté de poser au cher *Ami* les questions suivantes :

1º Quels sont les pouvoirs des confesseurs réguliers exempts par rapport à l'absolution des cas réservés *(cum censura)* au Saint-Siège ? Peuvent-ils absoudre de certaines suspenses et irrégularités ? peuvent-ils accorder certaines dispenses ?

2º Est-ce que tout confesseur régulier, approuvé *in genere* par ses supérieurs, peut entendre la confession des novices de son ordre, ou bien, la faculté d'entendre la confession des novices est-elle uniquement réservée au Père maître, sous peine de nullité ou au moins d'illicéité, d'après la constitution de Clément VIII ?

R. — Ad I. Les confesseurs réguliers exempts, approuvés par leurs supérieurs pour entendre les confessions des religieux de leur ordre, ou par l'évêque du lieu pour entendre celles des séculiers, bien qu'ils tiennent leur juridiction du pape, n'ont aucun pouvoir sur les cas réservés au pape, depuis la bulle *Apostolicæ Sedis*, à moins qu'ils n'aient obtenu ce pouvoir par des concessions particulières.

Cela résulte d'une décision de la sacrée Pénitencerie en date du 5 décembre 1873. A cette question : « An Prælati regulares post constitutionem Apostolicæ Sedis Pie IX, iisdem privilegiis gaudeant quibus antea, id est, an possint suos subditos absolvere a casibus Papalibus in dicta bulla simpliciter reservatis ? » la sacrée Congrégation répondit : « Negative, salvis aliis facultatibus, quæ promanant ex rescriptis particularibus ad tempus concessis. » Il est bon de remarquer que dans la demande adressée à la sacrée Congrégation, il s'agit des cas *simplement réservés :* ce qui s'entend des cas réservés *cum vel sine censura*, et *a fortiori* des cas réservés *speciali modo.* Si les prélats réguliers n'ont pas le pouvoir d'absoudre de ces cas, ils ne peuvent évidemment le transmettre aux réguliers qu'ils délèguent pour entendre les confessions. Ce qui vaut pour les confessions des séculiers aussi bien que pour les confessions des réguliers.

Cependant les réguliers ne perdent pas tous leurs privilèges. Ils peuvent dispenser et commuer les vœux des séculiers, même *extra confessionem,* exceptés les vœux solennels et les vœux réservés au pape ; mais pour le for de la conscience seulement, et pourvu que les droits des tiers demeurent saufs. Ils peuvent dispenser de toutes les irrégularités occultes « *ex delicto*, excepto homicidio voluntario ; de *inhabilitate* ad celebrandum, quam incurrunt confessarii sollici-

tantes ad turpia, nec non sacerdotes sacrificio missæ abutentes ad sortilegia. » Enfin ils peuvent dispenser « *cum conjugibus*, in impedimento exigendi debitum conjugale, quod alter conjugum contraxit, sive ex incestu cum affine commisso, sive ex voto castitatis personali, ante vel post matrimonium emisso : at licentia specialis a superiore, saltem domus, ad hoc petenda est. » Peuvent-ils dispenser aussi des serments ? C'est controversé. Saint Liguori est pour la négative. (Cf. Del Vecchio, t. I, p. 211 ; Marc, n. 2191.)

Ad II. C'est le sentiment de Ferraris, que tout confesseur régulier approuvé d'une manière générale et sans exclusion, par ses supérieurs, peut entendre validement la confession des novices : « Confessarii pro fratribus sine expressa exclusione novitiorum possunt valide absolvere etiam ipsos novitios. »

On peut objecter, il est vrai, ces paroles du décret de Clément VIII, qui concerne les novices : « Magistro soli novitiorum confessiones audiendi cura committatur. Liceat autem superiori etiam loci, si ita expedire judicaverit, vel per seipsum, vel per alium ab eo deputandum semel aut bis in anno, eorumdem novitiorum confessiones audire. » Mais, ajoute Ferraris, « istæ ordinationes non sunt per modum præcepti, sed solum per modum Regulæ et Concilii, unde statutis regularibus non derogant, nec minus irritant confessiones aliter factas. » Que telle soit la pensée du Pontife, on peut le déduire facilement de la faculté accordée au supérieur même local d'entendre les confessions des novices, « *prout expedire judicaverit*, vel per se ipsum, vel per alium ab alio deputandum. » D'où l'on peut inférer que les confessions des novices, faites à un autre que le maître des novices, sont valides. C'est aussi la conclusion de Bordone, qui pense que les décrets de Clément VIII concernant les novices n'obligent pas *sub culpa*.

De tout cela on est en droit de conclure que la confession des novices n'est pas réservée au Père-Maître, sous peine de nullité. Et même il n'y aurait pas de faute, en soi, à ne pas observer sur ce point la constitution de Clément VIII, parce qu'elle n'obligerait pas, au moins probablement, *sub culpa*. Il est évident toutefois que la règle doit être fidèlement obéie, et qu'on ne pourrait sur ce point s'en écarter sans une raison sérieuse.

Q. — Votre savant et intéressant journal pourrait-il faire connaître dans un des prochains numéros :

1° Le décret de la Congrégation du Saint-Office — qui a paru le 25 juin 1885, — touchant la circonstance de l'inceste, comme cause de nullité dans les dispenses matrimoniales ?

2° Le décret du 20 février 1888 de la même Congrégation, conférant de nouveaux pouvoirs aux évêques pour la dispense des empêchements publics *in articulo mortis* — et l'exécution des dispenses ?

Le savant journal de l'*Ami du Clergé* pourrait-il expliquer la teneur de ces deux décrets ?

R. — Nous avons donné le décret du 25 juin 1885 au t. VII, année 1885, p. 459, et celui du 20 février 1888 au t. X, année 1888, p. 232.

Q. — Un malade de 48 ans, qui n'a pas fait de première communion, a abandonné toute pratique religieuse depuis son enfance. Il meurt, sans avoir fait appeler un prêtre. Il est connu d'ailleurs non seulement comme négligeant tout devoir religieux, mais encore comme impie. *Quid* de la sépulture ecclésiastique ?

La solution du cas changerait-elle lors même qu'il aurait fait sa première communion ?

R. — Cet homme est évidemment de ceux qu'on doit mettre au nombre des pécheurs manifestes et publics morts sans aucun signe de pénitence auxquels le Rituel et l'enseignement des théologiens ordonnent de refuser la sépulture ecclésiastique. Il est pécheur public par l'omission de toute pratique religieuse et par la manière impie dont il a vécu. Il n'a donné aucun signe de pénitence.

S'il avait fait sa première communion, le cas serait exactement le même, puisqu'il aurait depuis abandonné complètement l'accomplissement de ses devoirs religieux.

Q. — Saint Antoine, patriarche des Ermites, est-il *Père de l'Eglise*, dans la véritable acception du mot ?

R. — Les Pères de l'Eglise, dans la véritable acception du mot, sont des personnages ecclésiastiques qui se recommandent par la sainteté, par l'antiquité, par la doctrine et par l'approbation tacite que l'Eglise a donnée à leur enseignement en l'acceptant comme reproduisant son propre enseignement et ses traditions divines.

Saint Antoine a bien la sainteté et l'antiquité ; mais il n'a laissé aucun ouvrage de doctrine. Donc...

Mais il est le Père de la vie monastique qui commença par ses soins à prendre un grand essor dans les solitudes de l'Egypte.

Q. — Voudriez-vous nous dire un mot de l'origine et de la valeur d'un document publié par plusieurs revues sur le juste salaire et nous en donner le texte, au moins en français ?

R. — Le document dont vous parlez a été communiqué à la *Science catholique*, qui l'a publié dans son numéro du 15 avril 1892. Le P. Eschbach, supérieur du séminaire français à Rome, auteur de la communication, affirme que ce sont des communications et réponses du Saint-Siège, sans nous dire de quelle congrégation elles émanent. Il dit seulement que, *de fait, elles ne sortent pas des bureaux du Saint-Office*.

Le *Canoniste contemporain* (1892, p. 286) déclare que la *nature des questions pourrait peut-être les faire attribuer sans témérité à la Sacrée Pénitencerie*. Pour d'autres, elles n'émaneraient d'aucune Congrégation et seraient simplement une consultation théologique.

Quelle en est la valeur doctrinale ? Les opinions sont bien partagées. Les uns, comme les rédac-

teurs du *Pays de Liège*, n'y voient qu'un document privé, émané d'un docteur particulier et n'ayant d'autre autorité que celle des arguments intrinsèques qu'il renferme. Les autres y voient une décision doctrinale donnée par les Congrégations romaines avec l'approbation du pape. Citons quelques passages qui nous éclaireront sur les deux opinions soutenues l'une et l'autre par des catholiques.

« L'on s'est adressé à Rome, dit le *Pays de Liège*, pour obtenir la réponse à trois questions sur le juste salaire tel qu'il est contenu dans l'Encyclique.

« Ces questions ont été déférées à un théologien éminent, membre d'une des Congrégations romaines. Ce théologien, après avoir examiné l'affaire, a donné son *avis;* c'est cet *avis* qui a été envoyé *comme tel* à un haut personnage qui avait posé les questions. Cet avis n'est donc pas une décision du Saint-Père ; ce n'est pas même une décision de la Congrégation à laquelle appartient l'éminent théologien qui l'a formulée.

« Le Saint-Siège, en envoyant ces réponses, les a formellement présentées, non comme une décision de sa part, mais simplement comme la consultation d'un membre d'une Congrégation.

« Celui qui les a reçues, les a reçues et considérées comme telles. Bien qu'elles datent de l'époque du congrès de Malines, c'est pour ce motif qu'elles n'avaient pas été publiées.

« Quelle est par conséquent la valeur du document en question? C'est celle de l'*autorité privée* du docteur dont il émane; c'est celle des arguments intrinsèques qu'il contient. »

M. Jaugey, dans une lettre adressée à l'*Univers*, adopte une opinion opposée et y verrait quasi une définition dogmatique.

« C'est, dit-il, une réponse donnée par le pape dans l'exercice de son suprême ministère sur le sens de l'Encyclique. Cette conclusion ressort de la matière même des choses.

« En effet, quelle est l'origine du document? Un archevêque a écrit au Souverain Pontife pour lui demander comment on devait interpréter un passage de l'Encyclique relatif au juste salaire; le pape a accueilli la demande et a chargé un théologien de rédiger la réponse; le travail achevé, le pape en a pris connaissance, l'a approuvé et a ordonné de le transmettre au prélat consultant. Voilà l'origine du document que nous avons, la source d'où il émane. C'est donc bien une réponse, une déclaration du Souverain-Pontife sur le sens d'un passage de son Encyclique. C'est bien Léon XIII qui, par la plume d'un théologien, auquel il a confié ce soin et dont il a approuvé le travail, a dit au consultant comment il devait interpréter le reste de la lettre pontificale. La réponse ainsi envoyée ne diffère que par le moyen de rédaction choisi et par certaines formes extérieures de celle qu'il aurait pu faire rédiger, comme d'habitude, par l'une des Congrégations romaines.

« Le *Pays de Liège* commet une erreur plus dangereuse encore en disant que l'autorité doctrinale du document en question *n'est que l'autorité privée du docteur dont il émane et celle des arguments qu'il contient.* Lorsque le pape, consulté par un archevêque sur un point de doctrine, fait rédiger une réponse par un secrétaire qu'il choisit, approuve la rédaction faite sur son ordre et ordonne de la transmettre au consultant, il n'est pas permis de soutenir que cette réponse n'a d'autre valeur que celle de la science du rédacteur et des arguments qu'elle contient. Quel degré d'autorité faut-il exactement lui attribuer? Nous n'avons pas ici à le rechercher. Mais ce qui est incontestable, c'est que le pape, en la faisant rédiger, en l'approuvant et en la faisant envoyer au prélat qui l'avait consulté, lui a donné une autorité considérable, indépendante de la science du rédacteur et de la valeur intrinsèque des arguments allégués. Cette réponse est un acte du pape agissant comme pasteur suprême et universel, et par conséquent s'impose au respect et à la filiale soumission de tous les fidèles. »

Il ne nous appartient pas d'aller plus loin et de trancher la difficulté. Nous nous contenterons de donner de cet intéressant document, rédigé dans le latin de la Somme de saint Thomas, une traduction facile et fidèle que nous empruntons à l'excellent *Journal du Droit canon* (1892, p. 336).

Dans l'Encyclique *Rerum Novarum*, il est dit : « Que le patron et l'ouvrier fassent tant et de telles conditions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre de salaire ; au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. »

On demande : — 1° Est-ce que par ces mots *justice naturelle*, on doit entendre la justice commutative ou plutôt l'équité naturelle?

Réponse à cette première demande. — A proprement parler, on doit entendre la justice commutative.

Explication. — Certes, le travail d'un ouvrier diffère extrêmement d'une marchandise, de même que le salaire diffère du prix. Car le travail de l'ouvrier procède de la liberté humaine et par cela même revêt un caractère de mérite et de droit à la récompense ou salaire. C'est pourquoi il est beaucoup plus noble que la marchandise et le prix qui s'obtiennent par le seul échange. Néanmoins, pour plus de clarté, le travail d'un ouvrier est considéré comme une sorte de marchandise, et le salaire ou la récompense comme une sorte de prix. Et ce n'est pas à tort qu'il en est ainsi ; car bien que le travail de l'ouvrier soit quelque chose de plus noble qu'une marchandise, il garde cependant tout le caractère d'une marchandise, si on le considère par le côté qui fait que celle-ci est l'objet du prix. Le raisonnement de saint Thomas est donc très juste quand il dit (I-II, q. CXIV, art. 1) : « On appelle salaire ce qui est attribué à quelqu'un pour

rétribution de son travail ou labeur, comme une sorte de prix du dit travail. Aussi, de même que c'est un acte de justice de donner à quelqu'un le juste prix pour une chose que l'on en reçoit, de même c'est un acte de justice de donner le salaire d'un travail ou labeur. »

Acte de justice commutative, disons-nous. Car de même que l'achat et la vente, de même le travail et le salaire sont pour l'utilité commune des contractants, puisque l'un a besoin de la chose ou du travail de l'autre et *vice versa*. Or, ce qui est pour l'utilité commune ne doit pas être plus au détriment de l'un que de l'autre, et c'est pourquoi entre le maître et l'ouvrier, il doit s'établir un contrat de justice conformément au principe d'équivalence, qui est le propre de la justice commutative. (Cf. II-II, q. LVII, art. 1.)

Que si l'on recherche le *criterium* au moyen duquel devra être établie cette équivalence entre le travail manuel de l'ouvrier et le salaire à donner par le maître, nous répondons : L'Encyclique dit que ce *criterium*, il faut le chercher dans la fin immédiate de l'ouvrier qui lui impose le devoir naturel ou la nécessité de travailler, à savoir dans le vivre ou le vêtement dont il a besoin pour sustenter convenablement sa vie et que le travail manuel a pour but premier et principal d'obtenir. (Ib., q. CLXXXVII, art. III.) Toutes les fois donc que, l'ouvrier ayant satisfait par la nature de son travail à son devoir naturel d'obtenir le but immédiat de son labeur, le salaire n'est pas suffisant pour obtenir cette fin convenable, c'est-à-dire le vivre et le vêtement, alors, à proprement parler et vu la nature des choses, il y a inégalité objective entre le travail et le salaire et, par suite, lésion de la justice commutative.

Cependant il faut, sur ce point, considérer d'une manière générale deux choses. La première, c'est que, de même que le prix des choses vénales n'est pas ponctuellement déterminé par la loi de la nature, mais consiste plutôt dans une certaine estimation commune, de même doit-on le dire aussi du salaire en général. C'est pourquoi rien n'étant changé aux conditions tirées du motif de la fin, il y a, ou du moins il peut y avoir, par l'estimation commune, sans manquer à la justice, une légère augmentation ou diminution du salaire de l'ouvrier, de même qu'une légère augmentation ou diminution du prix des marchandises, d'après l'estimation publique, ne semble pas contraire à l'égalité de la justice (II-II, q. LXXIII, art. 1, ad I). La seconde chose à considérer, c'est que pour déterminer l'égalité de justice entre le salaire et le travail manuel, on ne s'attache pas seulement à l'estimation commune pour la qualité ou la quantité du travail, mais aussi à sa durée, de même qu'au prix des choses que l'ouvrier doit acheter pour se nourrir et se vêtir convenablement; car ces prix ne sont pas les mêmes partout.

Enfin, s'il arrive qu'un maître sans avoir lésé la justice, ainsi qu'il a été dit, tire un grand profit de son travail, il peut spontanément et louablement donner quelque chose de surplus à son ouvrier ; mais c'est là une affaire de bienveillante équité, et il n'en est pas tenu de par la justice. Dans ce cas, il faut appliquer les principes dont on use pour le juste achat et la juste vente (Ibid. in corp. art.).

On demande. — 2° Le maître pèchera-t-il qui paie le salaire suffisant à la sustentation d'un ouvrier, mais insuffisant à l'entretien de sa famille, soit que celle-ci comprenne avec sa femme de nombreux enfants, soit qu'elle ne soit pas nombreuse ? S'il pèche, contre quelle vertu pèche-t-il ?

Réponse à cette deuxième demande. — Il ne pèchera pas contre la justice, mais il pourra parfois pécher soit contre la charité, soit contre l'équité naturelle.

Explication. — Par cela même que, selon ce qui a été déclaré en réponse à la première question, on observe l'égalité entre le salaire et le travail, on satisfait pleinement aux exigences de la justice commutative. Or, le travail est l'œuvre personnelle de l'ouvrier, et non de sa famille ; ce travail ne se rapporte pas tout d'abord et en soi à la famille, mais subsidiairement et accidentellement, en tant que l'ouvrier partage avec les siens le salaire qu'il a reçu. De même donc que la famille, dans l'espèce, n'ajoute pas au travail, de même il n'est pas requis par la justice que l'on doive ajouter au salaire mérité par le travail lui-même.

Cependant il pourra pécher contre la charité, etc., non pas généralement et en soi, mais accidentellement et dans certains cas. C'est pourquoi la réponse porte *parfois*.

Il pourra pécher contre la charité, non seulement de toutes les manières par lesquelles on peut pécher contre la charité envers son prochain, mais encore d'une façon particulière. Car le travail de l'ouvrier tourne à l'avantage du maître. Toutes les fois donc que celui-ci est tenu par le précepte de la charité d'exercer les devoirs de charité et dans chacun des cas où il y est tenu, il est tenu aussi d'observer l'ordre de la charité. Or, de par cet ordre, les ouvriers qui font pour l'utilité du maître un travail prolongé, lui sont plus prochains que les autres pauvres qui ne font rien pour lui. C'est pourquoi le maître qui est en situation de faire la charité doit l'exercer de préférence en faveur de ses ouvriers en leur donnant largement par charité ce qu'il n'est pas du tout tenu de faire en justice, afin que le salaire ainsi accru par la charité soit moins insuffisant pour la sustentation de la famille de l'ouvrier. Tout cela d'ailleurs doit être dit au sens général et en forme de principe ; car dans la pratique on ne doit pas décider témérairement si le maître pèche ou non contre la charité.

Il pourra pécher aussi contre l'équité dont le propre est de rétribuer spontanément et non par obligation de justice. Ici nous n'entendons point parler de cette équité qui amène la gratitude par suite du bienfait reçu ; car le travail de l'ouvrier

n'est pas un bienfait, puisque, par le salaire, il est récompensé conformément à l'égalité de la chose; mais du moment que le maitre tire du travail de l'ouvrier beaucoup de bénéfices et d'avantage, quand en réalité il en tire, il est tenu par une certaine équité naturelle de le récompenser d'une certaine manière par surérogation, ainsi qu'il a été dit au paragraphe : *Enfin s'il arrive*, de la réponse à la première demande; mais il est clair que l'ouvrier n'a aucun droit à cette surérogation.

On demande : — 3° Les maîtres pèchent-ils, et pour quelle raison pèchent-ils, quand, sans user ni de violence, ni de fraude, ils donnent un salaire moindre que ne le mérite le travail fourni et que ne le réclame une honnête sustentation, et cela parce que de nombreux ouvriers se présentent qui se contentent de ce petit salaire ou y ont consenti librement ?

Réponse à cette troisième demande : — A proprement parler ils pèchent contre la justice commutative.

Explication. — Il a été dit que le travail de l'ouvrier, bien qu'il ne soit pas proprement une marchandise, peut néanmoins pour plus de clarté se comparer à une marchandise, parce que par rapport à l'égalité du salaire, il offre tout ce qu'a la marchandise par rapport au prix et même quelque chose de plus. Par conséquent l'on peut raisonner justement du moins au plus. Or, dans un achat, il n'est pas permis, à proprement parler, d'acheter une chose à un prix moindre qu'elle ne vaut d'après l'estimation commune, étant donnés les temps et les lieux. *A fortiori* n'est-il pas permis et est-il contre la justice de donner un salaire moindre que le travail fourni ne le mérite, c'est-à-dire suffisant pour une honnête sustentation. Sur ce point voir l'Encyclique, p. 38 et 39.

Nous avons dit *à proprement parler*, car, accidentellement, il peut y avoir des cas particuliers où les maitres peuvent engager licitement des ouvriers qui se contentent d'un salaire non adéquat. Par exemple, si le maitre ne retirait aucun bénéfice, ou si son bénéfice était tout à fait insuffisant pour sustenter convenablement sa vie en donnant un salaire adéquat, et à plus forte raison si par ce salaire il était mis en perte. Dans ce cas, en effet, et dans les cas pareils, bien qu'il s'agisse à première vue d'une question de justice, en réalité c'est plutôt une question de charité par laquelle le maitre pourvoit à ses besoins et à ceux des siens. (Cf. Explication de la réponse à la première demande, au paragraphe : *Cependant il faut considérer deux choses).*

Q. — Que pensez-vous du livre intitulé : *Madame de Stael et l'Italie*, par Ch. Dejob, maitre de conférences à la Faculté des lettres de Paris (Paris, Colin, 1890, in-12, 3 fr. 50)?

R. — Comme l'indique assez clairement le titre, ce n'est pas point sur Mme de Stael, mais sur l'Italie tout au plus que le présent volume pourra édifier nos lecteurs. On y trouvera des détails intéressants sur l'origine du mouvement libéral qui se dessina en Italie à la fin du siècle dernier et qui devait aboutir ensuite aux troubles du Carbonarisme, puis à la fondation de l'unité italienne sur les ruines que l'on sait. — On y lira aussi une heureuse caractéristique de ce qui a toujours, de toute antiquité, fait le fonds de la politique italienne : l'égoïsme, l'intérêt tout seul. Ce peuple n'a jamais mérité ni même ambitionné le titre de défenseur des grandes cause; il ne s'est jamais battu, comme d'autres plus naïfs, pour des idées ou pour des sentiments. Cela rend compte aujourd'hui de certaines alliances et de certaines haines également inattendues de sa part. — On en pourra extraire une petite anthologie des idées que çà et là Mme de Stael a semées sur le tempérament italien, et qui parfois, comme les maximes de La Rochefoucauld, appelleraient des restrictions, mais, dans le fond, renferment beaucoup de vrai :

« Les Italiens aiment l'exagération de tout et n'éprouvent le sentiment vrai de rien. Ils sont vin licatifs, et néanmoins serviles. Ils sont esclaves des femmes, et néanmoins étrangers aux sentiments profonds et durables du cœur... — Ce qui manque le plus à cette nation, en général, c'est le sentiment de la dignité. — Il y a dans ce peuple un bizarre mélange de simplicité et de corruption, de dissimulation et de vérité, de bonhomie et de vengeance, de faiblesse et de force, qui s'explique par une observation constante : c'est que les bonnes qualités viennent de ce qu'on n'y fait rien pour la vanité, et les mauvaises de ce qu'on y fait beaucoup pour l'intérêt, soit que cet intérêt tienne à l'amour ou à l'ambition ou à la fortune. »

Enfin, le meilleur chapitre du livre est sur l'esprit tout patriotique dans lequel il faut étudier les littératures étrangères : « Quand on ignore la littérature d'un peuple, on ne sait point ce qu'on doit espérer ou craindre de lui. Ses hommes politiques ne disent que ce qu'ils veulent... Mais ses écrivains, s'ils ne sont pas dans le secret des cabinets, sont dans celui des peuples; et celui-ci, qui ne transpire pas toujours plus au dehors, importe souvent bien davantage, surtout quand il s'agit de vœux séculaires, longtemps déjoués et humiliés par les circonstances, mais toujours renouvelés. »

J'ai signalé les côtés intéressants du livre. Je n'ai point à relever les critiques qu'on en peut faire et dont la principale est sans doute le choix même d'une matière un peu inféconde. L'auteur semble l'avoir senti : il a éprouvé le besoin de grossir son volume d'appendices qui n'offrent qu'un faible intérêt et ne se rattachent pas même tous au sujet traité.

LITURGIE

Q. — Est-il permis de se servir d'un stylet en argent pour les onctions du baptême pour éviter de tremper le pouce dans les ampoules ?

R. — Il n'est pas permis dans les cas ordinaires de se servir d'un stylet ou d'une spatule pour les onctions du baptême. Que le stylet soit d'argent ou d'autre matière, n'importe. On doit se servir du pouce. Le Rituel est formel. Ainsi, avant d'oindre l'enfant de l'huile des catéchumènes, le prêtre doit prendre cette huile avec le pouce de la main droite :

« Tunc sacerdos intingit pollicem dexteræ manus in oleo sancto catechumenorum. »

Et pour le saint chrême, même rubrique :

« Deinde sacerdos intingat pollicem dexterum in sacrum chrisma. »

Après chaque onction le prêtre doit essuyer ce pouce :

« Mox bombacio vel re simili tergit pollicem. »

On peut faire une objection : Dans notre diocèse, dira-t-on, on se sert d'un instrument en argent. C'est une coutume générale et très ancienne. Or une telle coutume ne peut-elle pas détruire une rubrique du Rituel ?

Nous répondons : Cette objection a été faite à la sacrée Congrégation des Rites, en 1872, par un prêtre de l'archidiocèse de Tolède :

« Attenta praxi communi et perantiqua utendi pennicillio seu virgula argentea in administrando baptismi sacramento in ecclesia loco pollicis manus dexteræ. »

Après avoir ainsi exposé l'antiquité et l'universalité de la coutume de l'archidiocèse, ce prêtre demandait si une telle coutume devait être abolie comme contraire au Rituel romain. La sacrée Congrégation répondit affirmativement, sauf le cas de nécessité, conformément au décret du 9 mai 1857, pour Port-Louis :

« Affirmative, remota necessitatis causa juxta S. R. C. in una Portus Aloysi, die 9 maii 1857, ad II. (S. R. C., 31 août 1872, n. 5517, 1).

Que portait ce décret de 1857 auquel se réfère celui de 1872 ? L'évêque de Port-Louis exposait que leur cérémonial permettait indifféremment l'usage du stylet ou du pouce pour l'administration de l'extrême-onction : « Intincto stylo vel pollice in oleo sancto, » et que les théologiens eux-mêmes en concluaient que chacun doit suivre l'usage de son église. Il demandait donc si l'on pouvait en sûreté continuer la coutume de se servir de cet instrument pour l'extrême-onction :

« Quæritur utrum in diœcesi ista Portus Aloisii, in qua invaluit usus stylum seu virgulam argenteam adhibendi in administratione extrema-unctionis, usus ipse tuto continuari possit ? »

La sacrée Congrégation répondit négativement, excepté le cas de nécessité :

« Negative remota necessitatis causa. » (9 mai 1857, n. 5243, ad 2).

Il est donc évident que l'on est obligé de se servir du pouce au baptême et à l'extrême-onction, sauf le cas de nécessité, c'est-à-dire de maladie contagieuse.

Q. — Que faire quand le couvercle du petit tombeau renfermant les reliques (dans un autel consacré) est brisé en plusieurs parties encore juxtaposées ?

R. — Il importe de consulter l'évêque. Lui seul peut juger ce qu'il faut faire dans un cas aussi douteux.

Cet autel a-t-il été exécré par le brisement en plusieurs parties du couvercle du tombeau ? Voilà une question qu'il est difficile de trancher.

D'une part, il semble qu'il a perdu sa consécration, car un décret de 1848 décide qu'il la perd quand le sépulcre ou son *couvercle* sont brisés. On demandait :

« Utrum altaria portatilia consecrationem suam amittant, quando fractum est sigillum quod reliquiis in sepulcro inclusis apponitur, an tantum quando, ut loquuntur theologi, fractum est sepulchrum ?

La sacrée Congrégation des Rites répondit que la destruction du sceau épiscopal n'exécrait pas l'autel, à moins que le sépulcre ou le couvercle n'aient été brisés :

« Quoad primam partem negative, nisi fractum sit sepulchrum, vel ejus operculum, aut etiam solummodo si hoc amotum fuerit ; quoad secundam partem, provisum in prima. » (S. R. C., 23 septembre 1848, n. 5162, ad 3).

Puisque le couvercle de votre autel est brisé en plusieurs parties, il semble que l'autel soit exécré. Cependant si l'on a la certitude que les reliques n'ont pas été dérangées, ainsi qu'il paraît résulter de votre question même, puisque vous affirmez que les parties brisées sont encore juxtaposées, nous doutons qu'il y ait véritablement exécration. Il faut en référer à l'évêque.

En tout cas, que l'autel soit exécré ou non, il importe de faire un autre couvercle.

Q. — J'ai depuis quelque temps dans mon église, au-dessus du grand autel, un beau calvaire : un grand Christ avec les statues de la Sainte-Vierge et de saint Jean, au pied de la croix.

Devrai-je les couvrir à partir du dimanche de la Passion ? Je ne le crois pas. En effet, si l'on couvre les statues du dimanche de la Passion à Pâques, c'est, n'est-il pas vrai, pour concentrer l'attention des fidèles sur Notre-Seigneur et ses souffrances. Mais notre calvaire a pour but précisément de rappeler constamment les grands souvenirs de la Passion. Je ferai cependant ce que me conseillera le cher *Ami*.

R. — Quoique vous en pensiez, vous devez voiler toutes les statues de votre beau calvaire, depuis le dimanche de la Passion jusqu'au vendredi ou samedi saint. Les rubriques du missel et du cérémonial des évêques sont formelles. On doit voiler toutes les croix et toutes les images, non seulement celles de Notre-Seigneur, mais encore celles de tous les saints.

Le but de ce voilement n'est pas *précisément*, comme vous le pensez, de concentrer l'attention et les regards des fidèles sur Notre-Seigneur, car on enseigne que les voiles doivent être simples, sans aucune représentation de croix ou d'image; Notre-Seigneur n'y est donc pas figuré.

Le but principal est de rappeler, premièrement, que Notre-Seigneur s'est caché, comme on le voit dans l'évangile du dimanche de la Passion : « Jesus autem abscondit se, et exivit de templo. » Secondement, que pendant la Passion la divinité a été cachée et voilée dans Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque ce bon Sauveur permit qu'on l'enchainât comme homme, qu'on le flagellât, qu'on le crucifiât, sans manifester alors la vertu de sa divinité.

Ajoutons aussi que le voile violet est destiné à inspirer aux fidèles des sentiments de deuil pieux à cause de la mort de Notre-Seigneur, d'amour pour ce bon Sauveur qui s'est sacrifié pour nous, et de pénitence pour nos iniquités qui ont causé les humiliations, les souffrances et la mort d'un Dieu.

Q. — Un missionnaire a vu en France des églises où, quand on expose le Saint-Sacrement *ad instar* de l'exposition des Quarante-Heures, on renferme le Saint-Sacrement chaque soir dans le tabernacle sans donner la bénédiction qui n'est donnée qu'à la fin du 3e jour; dans d'autres chacun des trois jours on donne la bénédiction avant midi et le soir. Ne pouvant, au milieu de ses sauvages, avoir l'exposition pendant la nuit, il demande laquelle des précédentes coutumes est la meilleure?

R. — La situation d'un missionnaire au milieu des sauvages est tellement particulière que nous n'osons pas donner une solution. Nous engageons notre cher et vénéré confrère à s'adresser à son vicaire apostolique.

Q. — Un vicaire reçoit une somme relativement notable d'argent, 20, ou 50, ou 100 fr. pour être consacrée à des honoraires de messes. Nulle détermination ni directe ni indirecte ne lui en est signifiée : Voilà, lui dit-on, pour des messes. Le vicaire est parfois autorisé par son curé à chanter des messes. En outre, près du lieu où il célèbre ordinairement, est une chapelle où il va souvent dire la messe et où le taux des honoraires est plus élevé pour les messes basses. Or :

Peut-il prendre sur la dite somme des honoraires — pour messes chantées — pour des messes basses à la chapelle où celles-ci sont plus rétribuées? Est-il obligé de s'exposer à être soupçonné d'indélicatesse en demandant une détermination expresse de ces honoraires?

R. — Puisque cette personne n'a rien déterminé, elle est censée avoir demandé une messe ordinaire, c'est-à-dire une messe basse, rétribuée conformément au tarif ordinaire.

Par conséquent le vicaire ne peut pas chanter ces messes ou les dire dans une chapelle particulière en s'attribuant des honoraires plus élevés, qui sont attachés à ces sortes de messes. Il doit s'en tenir au tarif ordinaire.

Ne pourrait-il pas s'adresser à la personne qui a donné ces honoraires et lui demander une détermination expresse? Cela nous paraît bien délicat. On verrait dans cette démarche une pensée ou du moins une apparence de légère cupidité qu'il faut éviter.

Mais ce que vous pouvez faire, ce que vous devez même faire, c'est de demander à cette personne si les messes sont pour des vivants ou pour des défunts, afin de choisir la messe convenable. Les théologiens et les liturgistes enseignent que des prières spéciales sont plus efficaces que les prières communes. Voilà pourquoi des messes de *Requiem* sont plus avantageuses aux défunts que des messes du jour, pourvu toutefois que les rubriques le permettent.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

—

S. C. du Concile

Deux indults de binage

I

CASTELLANETEN [1]

5 mars 1892.

La paroisse de Palage, au diocèse de Castellane, compte 5,000 âmes. Un curé, assisté d'un vicaire, est chargé du service paroissial. Il y a, en outre, sur la paroisse, un prêtre qui est attaché à une chapelle publique, dédiée à saint Roch, et appartenant à une famille particulière.

Le curé de Palage, âgé de 70 ans et d'une santé débile, se trouvant souvent empêché par la maladie de célébrer la messe le dimanche, avait demandé au Saint-Siège, pour son vicaire, la permission de biner, chaque fois qu'il ne pourrait célébrer lui-même, afin qu'il y eût deux messes dans l'église paroissiale. Le propriétaire de la chapelle Saint-Roch ne permettait pas à son chapelain de s'absenter le dimanche, et les ressources de l'église n'étaient pas suffisantes pour faire venir un prêtre étranger. L'autorisation fut accordée.

Le même curé sollicita un peu plus tard l'autorisation de faire biner dans son église, même aux jours où il célébrait lui-même, afin qu'il y eut *trois* messes chaque dimanche dans l'église paroissiale. L'évêque, qui s'était d'abord opposé à la demande, finit par l'appuyer. On fit remarquer que, pour une population de 5,000 âmes, c'était bien peu de deux messes, et que l'église paroissiale était trop exiguë pour contenir en deux fois toutes les personnes capables d'assister au saint sacrifice. Il s'ensuit, ajoutait l'évêque, « que beaucoup de fidèles restent privés de la sainte messe. »

Après avoir rappelé les principes canoniques sur la matière, le *folium* conclut à une véritable nécessité, puisque l'église se trouve trop étroite et

[1] Castellane.

que les ressources du curé ne lui permettent pas d'appeler un auxiliaire.

La S. Congrégation a accordé pour trois ans la permission demandée, en s'en remettant à la conscience de l'évêque sur la réalité des causes alléguées :

Pro gratia, arbitrio et conscientiæ episcopi, ad triennium, facto verbo cum Sanctissimo.

II

FERETRANA [1]

9 avril 1892

Il y a, sur la paroisse de Piandimeleto, au diocèse de Montefeltro, outre l'église paroissiale, une autre église plus vaste que celle-ci, dédiée à saint Augustin, et dans laquelle un chapelain célèbre chaque dimanche une messe à laquelle assistent beaucoup de personnes tant de la localité que des paroisses voisines. Le chapelain étant mort, et le personnel du clergé diocésain ne permettant pas de lui donner un successeur, le curé de la paroisse sollicite l'autorisation de biner dans l'église Saint-Augustin.

Il allègue comme motifs la nécessité de sauver de la confiscation les quelques biens qui forment la dotation de la chapelle, l'exiguité de l'église paroissiale, qui ne suffit pas pour une population de 500 habitants, enfin l'utilité d'une seconde messe pour les habitants des paroisses voisines.

Il promet en outre de verser entre les mains de l'évêque les honoraires qui pourraient lui être attribués pour la célébration de cette seconde messe. L'évêque appuie la demande.

Le *folium* fait observer d'une part qu'une messe de binage n'est permise que quand il y a une véritable nécessité, ou du moins une grande utilité pour les fidèles. Or, dans le cas, le motif de sauver les biens de la chapelle Saint-Augustin n'a aucune relation directe avec l'utilité des fidèles. En outre la population de Piandimeleto est fort peu importante, et il n'y a pas à s'occuper des habitants des paroisses voisines.

D'autre part, il faut considérer que l'Eglise, en interdisant la célébration de plusieurs messes, a eu surtout pour but de couper court à l'avarice et à l'amour du lucre ; par conséquent, dès lors qu'il n'y a aucun honoraire à percevoir, on peut interpréter la défense dans un sens favorable. Or, il y va certainement de l'intérêt des fidèles de conserver au culte l'église Saint-Augustin avec ses biens ; et une seconde messe, si elle n'est pas absolument nécessaire aux fidèles de la paroisse, leur est du moins très utile.

La sacrée Congrégation a répondu :

Durante vacatione capellaniæ, pro gratia, facto verbo cum SSmo.

[1] Montefeltro.

JURISPRUDENCE
CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

—

Q.—Un curé a acheté un harmonium pour la fabrique, avec ses propres deniers et sans consulter qui que ce soit. Peut-il forcer la fabrique à lui rembourser le prix de l'instrument ?

R. — D'une manière générale, une fabrique doit payer les fournitures achetées par le curé sans autorisation, lorsqu'elle a retiré quelque profit des fournitures faites, et ceci en vertu du principe que « nul ne peut s'enrichir au dépens d'autrui. »

Des faits de ce genre arrivent souvent, et nul ne songe à chercher querelle au curé qui aura remplacé, par exemple, un pupitre, un missel, un ustensile quelconque détériorés, par d'autres objets analogues neufs. La dépense étant indispensable et les objets en question utiles, la fabrique ne serait pas recevable à refuser de payer la dépense faite, parce qu'elle en a retiré profit.

Si, au contraire, la fourniture était inutile ; si, conséquemment, l'établissement n'en a retiré aucun profit, la dépense doit incomber en entier à celui qui l'a faite sans les autorisations requises. Les tribunaux, tant civils qu'administratifs, ont toujours jugé conformément à ce principe ; seulement, ils ont quelquefois estimé que les fournitures bien qu'inutiles pouvaient être imputées à la fabrique en raison de l'état prospère de ses finances, et pour le motif que, si elle avait été consultée, elle ne se serait certainement pas opposée à l'acquisition.

Nous citerons, à l'appui de cette doctrine, d'abord un arrêt de la Cour d'Agen du 20 décembre 1876, qui s'exprimait ainsi : « Attendu que nul ne peut s'enrichir au dépens d'autrui ; que cette règle d'équité est applicable aux communes comme aux autres personnes morales ; que, par suite, une commune pourrait devoir une indemnité au tiers qui justifierait avoir payé pour elle, de ses deniers, une dépense communale nécessaire ; attendu, à la vérité, que la commune ne peut rien devoir que dans le cas où il est prouvé que cette dépense était utile et seulement dans les limites du profit qu'elle en a retiré ; mais que la Cour, compétente pour connaître des fournitures que les intéressés ont faites, peut, sans sortir de sa compétence, connaître de leur utilité... »

Et la Cour de cassation, le 19 décembre 1877, rejetait le pourvoi formé contre cet arrêt, en disant que l'arrêt constatant qu'une ville a profité des fournitures à elles faites par un particulier, met justement à sa charge, en vertu des principes de la gestion d'affaires, la somme représentant l'utilité qu'elle a retirée de ces fournitures, quoique la dépense ait été faite sans l'autorisation préalable du Conseil municipal.

Ce jugement, dans l'espèce, concerne une commune, mais il est applicable, — comme il le dit,

— à toutes les personnes morales, telles que fabriques d'église, bureau de bienfaisance, etc.

Au reste, il existe plusieurs sentences spéciales aux fabriques et relatives à des achats de mobiliers. Les unes, jugeant que les objets achetés étaient nécessaires ou utiles aux fabriques, prononcent l'obligation de payer; les autres opinant que la fourniture consistait en un objet de luxe ou de parade dont l'utilité était contestable, le laissent à la charge de celui qui l'a commandé. Du nombre de ces dernières se trouve un arrêt de la Cour d'Aix du 10 février 1870, déclarant que l'acquisition d'un meuble d'église ne peut être valablement effectuée, ni par le maire, ni par tout autre fabricien, sans une délibération du Conseil de fabrique, approuvée par l'autorité compétente. En conséquence, reste seul responsable des conséquences de cette acquisition irrégulière celui qui l'a faite, lors même que la fabrique aurait reçu l'objet et en jouirait encore au moment de la contestation.

Il s'agissait précisément d'un orgue : ce qui nous permet de répondre à notre correspondant dont le cas est identique. Malgré l'utilité manifeste d'un harmonium, il est évident aussi qu'on peut s'en passer; et, de fait, une multitude innombrable de paroisses s'en passent fort bien. Si donc la fabrique refuse de payer l'harmonium, le curé qui l'a commandé en sera pour ses frais, à moins qu'il ne puisse démontrer que la caisse fabricienne possède des ressources surabondantes.

En tout cas, il lui reste la faculté de retenir la propriété de l'instrument et de l'emporter à son départ.

Q. — Deux de mes confrères étant venus à mourir, le juge de paix du canton a apposé d'office les scellés sur le presbytère de l'un d'eux et s'en est abstenu pour l'autre. Pourquoi cette différence? Un juge de paix est-il réellement fondé à poser les scellés, soit aux portes des presbytères, soit sur les meubles qui y sont renfermés, lorsque le curé ou desservant d'une paroisse vient à mourir?

R. — Il y a là une véritable difficulté que nous avons eu plusieurs fois l'occasion de résoudre. Nous résumerons aujourd'hui ce qu'en dit M. de Champeaux dont la doctrine, en cette matière, est absolument conforme à la nôtre.

L'apposition des scellés, dit-il, est une mesure conservatoire, ou plutôt, un acte par lequel le juge de paix constate qu'il a apposé son sceau sur les entrées d'un logement, ou d'un meuble, pour empêcher d'y pénétrer et pour conserver ce qu'il renferme.

Cette formalité est prescrite formellement au décès du titulaire d'une cure dotée. C'est ce qu'établit l'article 16 du décret du 6 novembre 1813, ainsi conçu :

« En cas de décès du titulaire d'une cure, le juge de paix sera tenu d'apposer le scellé d'office, sans rétribution pour lui et son greffier, ni autres frais, si ce n'est le seul remboursement du papier timbré. »

Toutes les fois donc que, dans une paroisse, il existe une dotation curiale immobilière et dont le titulaire a l'usufruit, conformément à l'article 6 du décret précité du 6 novembre 1813, l'intervention d'office du juge de paix est légale. L'article 18 du dit décret ajoute même qu'il doit être procédé, par le juge de paix, en présence des héritiers et du trésorier, au récolement du précédent inventaire contenant l'état de la partie du mobilier et des ustensiles dépendants de la cure, ainsi que des titres et papiers la concernant.

On peut conclure de là que, lorsqu'au décès du titulaire d'une cure dotée il se trouve dans le presbytère de cette cure des objets appartenant à la fabrique, ils peuvent être soumis à l'apposition des scellés comme ceux appartenant au curé et à la cure, même lorsqu'ils n'ont point été préalablement réclamés. Mais alors le trésorier peut requérir immédiatement la levée des scellés. C'est un droit que lui donne l'article 17 du décret précité. Il est seulement tenu d'appeler les héritiers du titulaire; mais, dans aucun cas, l'apposition comme la levée des scellés ne doit donner lieu à des frais à la charge de la fabrique.

En semblable circonstance, la dépense du papier timbré, les seuls frais qui puissent être légalement réclamés, doit être payée par la cure elle-même ou par les héritiers du titulaire.

Voilà pour le cas où le titre de la paroisse possède une dotation curiale. Nous disons *curiale*, parce qu'il n'est question dans le décret du 6 novembre 1813, que de la cure; mais la même solution est d'ailleurs applicable aux succursales et aux chapelles qui ont une dotation spéciale affectée à leur titre.

La même règle doit-elle s'appliquer au cas où le titre de l'église n'est nullement doté, et où le titulaire est logé dans le presbytère appartenant à la fabrique ou à la commune? En règle générale, non. Il n'y a, en effet, ici, aucun être de raison dont les biens soient en péril et à la conservation desquels l'autorité soit tenue de veiller dans l'intérêt des titulaires successifs. Les droits de la fabrique et ceux des héritiers du défunt sont les seuls qui soient en jeu, et ils sont suffisamment sauvegardés par le trésorier et par la présence des héritiers eux-mêmes. L'intervention d'office du juge de paix dans ce cas n'est donc point nécessaire; aussi n'a-t-elle été prescrite par aucune loi spéciale.

Mais il peut, néanmoins, se présenter un cas où l'intervention d'office du juge de paix est légale par application des principes du droit commun. En effet, l'article 911 du Code de procédure civile trace les devoirs de ce juge en matière d'apposition d'office en ces termes :

« Le scellé sera apposé soit à la diligence du ministère public, soit sur la déclaration du maire de la commune et même, d'office, par le juge de paix : 1° Si le mineur est sans tuteur, et que le scellé ne soit pas requis par un parent; 2° si le